

Georg Essen  
Christian Frevel (Hg.)

# Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie



**HERDER**

THEOLOGIE DER GESCHICHTE –  
GESCHICHTE DER THEOLOGIE

# QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von  
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von  
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 294

THEOLOGIE DER GESCHICHTE –  
GESCHICHTE DER THEOLOGIE



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

# THEOLOGIE DER GESCHICHTE – GESCHICHTE DER THEOLOGIE

Herausgegeben von  
Georg Essen und Christian Frevel

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Mikhail Leonv/shutterstock

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02294-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82294-0

## Inhalt

Einleitung . . . . .	7
Selbst Gott hat eine Geschichte. Vom Vergessen der Geschichte und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension in der Exegese – am Beispiel der Frühgeschichte des Gottes Israels . . . . . <i>Christian Frevel</i>	10
Der wunde Punkt. Die theologische Bedeutung historischer Jesusforschung . . . . . <i>Thomas Söding</i>	40
Imperium Romanum und Volk Gottes. Der spätantike Ursprung der Kirchengeschichte und ihre theologischen Grundlagen . . . . . <i>Josef Rist</i>	67
Die Würzburger Synode (1971–1975) und die Vergangenheit der Kirche. Johann Baptist Metz, Erwin Iserloh und das Verhältnis von Theologie und Geschichte . . . . . <i>Wilhelm Damberg</i>	100
„Unsere Sicht der Dinge hat wenig erzählerischen Schwung“. Ein geschichtstheologischer Versuch über die Herausbildung einer europäischen Identität . . . . . <i>Georg Essen</i>	133
Die Erbsündenlehre als Aspekt einer Theologie der Geschichte . . . . . <i>Markus Knapp</i>	168
Und die Geschicht' von der Moral? – Geschichtlichkeit als elementare Kategorie theologischer Ethik . . . . . <i>Katharina Klöcker</i>	189

Gerechte Zukunft – ohne Erinnerung? Die Bedeutung von Geschichte für die Soziallehre der Kirche . . . . .	209
<i>Joachim Wiemeyer</i>	
Die Akten schließen? Zur Ethik des historischen Erinnerns . . . . .	238
<i>Ludger Jansen</i>	
Struktur und Probleme einer analytischen Theologie der Geschichte . . . . .	271
<i>Benedikt Paul Göcke</i>	
Predigten als Quellen der Liturgiegeschichte. Beobachtungen zum Potential eines Forschungsfeldes . . . . .	304
<i>Stefan Böntert</i>	
Göttliches Recht in der Geschichte. Überlegungen zu einem Fundamentalproblem religiöser Rechtsbegründung . . . . .	329
<i>Judith Hahn</i>	
Was heißt pastoraltheologisch: in der Geschichte stehen? Die Entwicklung des Fachs ‚Pastoraltheologie‘ im Spiegel geschichtsphilosophischer Kategorien . . . . .	356
<i>Matthias Sellmann</i>	
„Nichts Neues unter der Sonne“, oder? Anmerkungen zur Paradigmenentwicklung in der Religionspädagogik als Beitrag zu ihrer Theologizität . . . . .	385
<i>Bernhard Grümme</i>	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	403

## Einleitung

Die unhintergehbare Einsicht, dass alle Begriffe verzeitlicht sind, führt nicht nur in die Tiefen und Untiefen der Begriffsgeschichte (R. Koselleck), sondern auch in ein Verständnis von Theologie, das sich unweigerlich in ein Verhältnis zur Geschichte setzt und aus ihm heraus versteht. Zeit ist ohne Deutung nicht zu haben und Deutung nicht ohne Zeit. Zeit strukturiert Wirklichkeit und ihre Wahrnehmung. Wer Offenbarung sagt, muss Geschichte denken können. Wenn Gott sich in der Geschichte offenbart, sind auch Theologie und Geschichte nicht voneinander zu trennen. Versteht man entsprechend Offenbarung wie Schöpfung als Prozesse eines Eingehens Gottes in die Zeit, eröffnet sich ein Raum für Universalgeschichte, der wiederum seine eigene Problematik hat, insbesondere wenn man ihn mit den Geschichtsbegriffen der modernen Geschichtswissenschaft ins Gespräch bringt. So einfach sind Sinn Grenzen säkularen Denkens bekanntlich nicht zu übersteigen, und die Frage, worin sich ein theologischer Geschichtsbegriff von einem profanen unterscheidet, ist auch nicht in einem Federstrich zu beantworten. Schon die Rede von einer *Verzeitlichung* Gottes oder von der Offenbarung, die sich *ereignet*, hat ihre eigenen Tücken. Diesen Überlegungen folgend, wird der Gedanke, dass es nichts Unwandelbares in Gott gibt, so banal wie falsch. Er erweist vielmehr die Herausforderung, nicht nur Theologie und Geschichte zusammen zu denken, sondern im Gewandelten Kohärenz zu denken.

„Theologie der Geschichte und Geschichte der Theologie“ ist ein Gemeinschaftsprojekt aller Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Es ist jedoch mehr als die Addition von Einzelbeiträgen. Beabsichtigt ist stattdessen eine Perspektivierung der je disziplinären Blicke in Richtung auf ein Thema. Der Begriff der Geschichte, so die Grundannahme unseres Projekts, umschließt zwar nicht das Ganze der Theologie, aber er ist in der Lage, ihren inneren Zusammenhang deutlich werden zu lassen. Es geht dabei um die Zusammenhänge der theologischen Einzeldisziplinen und die naheliegende Annahme, dass die Theologie trotz der Fragmentierung, disziplinären Sprei-



zung und methodischen Ausdifferenzierung eine Einheit hat, die mehr ist als nur der formale Rahmen, der dieses Fach zusammenhält. Wenn auch dieser Rahmen nicht in Geschichte aufgeht, so ist er dennoch nicht ohne den Bezug auf Geschichte zu denken. Dass darüber hinaus Theologie selbst geschichtlich ist, bedarf kaum weiterer Betonung. So sind die *Theologie der Geschichte* und die *Geschichte der Theologie* wie zwei Pole einer Ellipse miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Unter dieser Voraussetzung befragen die Autorinnen und Autoren das Verhältnis von Theologie und Geschichte. Leitend ist die Überzeugung, dass „Geschichte“ ein Begriff ist, mit dem das Ganze der Theologie nicht lediglich formal zusammengehalten wird. Geschichte ist vielmehr eine thematische Bezugskategorie, die in allen und für alle Disziplinen der Theologie relevant ist. Sei es, weil beide normativen Grundvollzüge des christlichen Glaubens – Schrift und Tradition – auf die Verwurzelung der geglaubten Wahrheitsüberzeugung in der Geschichte verweisen, sei es im konstitutiven, teils retrospektiven Zeitbezug oder im Gegenwartsbezug, der sich des Bezugs zum Gewesenen bewusst bleibt, sei es in der geschichtlichen Heilsökonomie oder dem der Geschichte vermeintlich enthobenen Naturrecht. In jeder Disziplin gibt es geschichtstheologische Perspektivierungen! In jeder theologischen Fachrichtung wird auf zum Teil sehr unterschiedliche Weise das Verhältnis von Theologie und Geschichte bedacht. Das Wandelbare in der Zeit ist ebenso Gegenstand wie die Wandlung der Zeit und das in der Zeit Gewandelte.

Die Idee dieses Bandes entstand in Fortsetzung zu dem Projekt „Die Theologie und ‚das Neue‘“, das die Mitglieder der Bochumer Fakultät 2015 unter der Führung von Wim Damberg und Matthias Sellmann vorgelegt haben. Fragten dort alle Beiträge nach den Perspektiven und dem kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, so ist der Fokus jetzt auf das Verhältnis von Theologie und Geschichte gerichtet. Dabei nehmen die Autorinnen und Autoren auf mehrere Fragekonstellationen Bezug: Von welchem disziplinären Blickwinkel aus wird die Geschichte jeweils thematisch und welches Verständnis von Geschichte liegt dabei zugrunde? Welche Bedeutung misst die eigene Disziplin der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Geschichte zu und welche Rolle spielt diese Frage im eigenen Fach? Welche methodischen und hermeneutischen Voraussetzungen bringt die eigene Disziplin mit, um das Verhältnis

von Theologie und Geschichte zu bestimmen? Und welchen Beitrag leistet die Disziplin zur Reflexion einer Geschichtstheologie, einer Hermeneutik der Geschichte und einer Theologischen Historik?

Die Herausgeber dieses Bandes bedanken sich herzlich bei allen Kolleginnen und Kollegen, die einen Aufsatz beigesteuert und so zu dem Gelingen des Projekts beigetragen haben. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass sich das gesamte Professorium einer Fakultät an so einem Gemeinschaftsprojekt beteiligt. Auch danken wir den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unserer Lehrstühle, besonders unseren Sekretärinnen Frau Katharina Werbeck und Frau Brigitte Domanski für die sorgfältige redaktionelle Bearbeitung der Manuskripte.

Bochum, im Juli 2018

Christian Frevel und Georg Essen

## Selbst Gott hat eine Geschichte

Vom Vergessen der Geschichte und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension in der Exegese – am Beispiel der Frühgeschichte des Gottes Israels

Norbert Lohfink zum 90. Geburtstag

### Christian Frevel

„Den Glanzpunkt der hebräischen Religionsgeschichte bildet eine geniale Schöpfung, welche das hebräische Volk in die Religionsentwicklung einführte, ein einziger origineller Gedanke. [...] Es ist der Jahve-Gedanke, den ich im Auge habe. Fragt man, wann wurde dieser Gedanke geboren, dessen Erhabenheit eine so grosse und unwiderstehliche Macht auf die edelsten Gemüther ausübte, so kann nur die Antwort gegeben werden, dass wir die *pünktliche* Zeitangabe seiner Entstehung zu finden, uns vergebens abmühen.“<sup>1</sup>

Die Geschichte Gottes hat schon immer fasziniert und zugleich große Rätsel aufgegeben. Das zeigt das Beispiel von Ignaz Goldziher Ende des 19. Jh.s., der sich redlich abmüht, die *Originalität* des Gottes YHWH im mehrfachen Sinn des Wortes zu ergründen. Zwar ist die Quellenlage heute eine ganz andere und weit besser als im ausgehenden 19. Jh., doch das Ergebnis in der Frage nach den Ursprüngen ist nicht viel anders. Es gelingt nicht, „den Jahve-Gedanken [...] bis an seinen Ursprung mit Sicherheit zurückzuverfolgen; wir sehen ihn nicht *entstehen*, nur als *Gewordenes* sehen wir ihn wirken“<sup>2</sup>. Da ist die Tradition Gottes nicht anders als alle Tradition: Sie ist retrospektive Konstruktion, aber ihr Anfang ist nicht mehr zu greifen.<sup>3</sup> Warum aber überhaupt nach der Geschichte fragen, wenn sich die absoluten Anfänge von Tradition mit sturer Regelmäßigkeit dem er-

<sup>1</sup> I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft, Leipzig 1876, 348–349.

<sup>2</sup> Ebd., 349.

<sup>3</sup> S. dazu E. A. Shils, *Tradition*, Chicago u. a. 1981, 16.31–32.

klärenden Zugriff entziehen und sich in Gründungserzählungen hinein verflüchtigen? Zu beiden Fragen, der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion und der Frühgeschichte des YHWH-Glaubens, soll das Folgende einen Beitrag leisten.<sup>4</sup>

## 1. Der Mythos Geschichte – eine Einleitung

Die Kategorie der Geschichte eignet sich für große Auseinandersetzungen, auch im Alten Testament und seinem disziplinären Umfeld. Die Frontstellung von „Theologie“ und „Religionsgeschichte“, die durch den Babel-Bibel-Streit zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts ausgelöst wurde, lässt sich hier ebenso einordnen wie die Grabenkämpfe, in denen sich „Mythos“ und „Geschichte“ einander gegenüber standen. Die Folie des Alten Orients diente in beiden Fällen der Profilierung. Friedrich Delitzsch stellte 1902 durch seine Verortung alttestamentlicher Motive in der altorientalischen Überlieferung die Einzigartigkeit und damit auch Geschichtlichkeit der biblischen Überlieferung in Frage. Denn die biblischen Überlieferungen traten für Delitzsch durch den altorientalischen Vergleich „in reinerer und ursprünglicherer Form aus der Nacht der babylonischen Schatzhügel ans Licht“<sup>5</sup>. Sie verloren dabei gleichzeitig ihre Originalität und den Charakter einzigartiger Offenbarung. Jenseits der religionsgeschichtlichen Schule sollte mit der Kategorie der Geschichte und der Gegenüberstellung zum Mythos diese Originalität dann zurückgewonnen werden. Mythos und Geschichte waren sich ausschließende Größen und die Zuordnung klar verteilt: Während „Geschichte“ nur in der Bibel zu finden war, beschränkten sich die Überlieferungen der orientalischen Nachbarn auf Mythisches. Geschichte war gegenüber dem Mythos das Höhere, Wertigere, „Eigentlichere“ und in der Entwicklung Vollkommenere. Geschichte

---

<sup>4</sup> Der Aufsatz gibt mir die Möglichkeit eine These schriftlich vorzutragen und näher zu begründen, die ich implizit bereits in meiner „Geschichte Israels“ entfaltet habe und auf der IOSOT 2016 in Stellenbosch in einem Vortrag auch unter dem Titel „Disrupted or Conjoined? A New Proposal Regarding the Division of Kingdoms in the History of Israel“ am 07.09.2016 knapp angerissen habe.

<sup>5</sup> F. Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Vortrag, Leipzig 1903, 29.

als *historia sacra*, „Heilsgeschichte“, und damit als Geschichte im *eigentlichen* Sinn war nur in der Bibel zu finden. Solch zugespitzte Apologien, in denen Geschichte und Offenbarung zu austauschbaren Größen wurden, sind lange verklungen<sup>6</sup>, auch wenn die Grundfragen nach dem Verhältnis von Geschichte und Geschichten den Umgang mit dem Alten Testament in immer neuen Facetten begleiten. Leicht lassen sich vermeintliche Oppositionspaare wie an einer Perlschnur aufreihen und als Spielarten der Grundfrage erkennen: Faktualität und Fiktionalität biblischer Erzählungen, Heilsgeschichte und Geschichte, Religionsgeschichte und Theologie, biblisches und historisches Israel, Diachronie und Synchronie etc. In immer neuen Anläufen geht es um die Frage, wie sich Offenbarung und Geschichte zueinander verhalten. Nachhaltig prägend war die Kennzeichnung durch Gerhard von Rad: „Das A. T. ist ein Geschichtsbuch.“<sup>7</sup> Für von Rad ging es dabei nicht um Profangeschichte, sondern um dargestellte Geschichte, in der die Erwartungsoffenheit des ersten Teils der christlichen Heiligen Schrift, der „von sich aus in irgendeiner Form nach einer Zukunft hin offen“<sup>8</sup> ist, sichtbar wird. Weil die innere Struktur des Alten Testaments auf die bezeugte Geschichte bezogen war, sah Gerhard von Rad in der *Nacherzählung* die „legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament“<sup>9</sup>. Durch die Nacherzählung der Geschichte als Bekenntnis geriet der Gegenstand performativ aus dem geradezu Überzeitlichen der universalen Heilsgeschichte wieder in die Zeitlichkeit einer im Hier und Jetzt repräsentierten und bezeugten Geschichte. Darin fließen – und das hält Gerhard von Rads theologische Darstellung in der Außenwahrnehmung bis heute so attraktiv – Literargeschichte, Theologiegeschichte und Religionsgeschichte nahezu untrennbar in-

---

<sup>6</sup> Zum aktuellen Stand s. *H. Irsigler*, *Israels ‚Urgeschichte‘ – ein Mythos? Zur Mythisierung von Geschichte und Historisierung des Mythischen im Alten Testament*, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016, 233–266.

<sup>7</sup> *G. v. Rad*, *Typologische Auslegung des Alten Testaments*, in: *Evangelische Theologie* 12 (1952) 17–33, 23.

<sup>8</sup> *G. v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (Kaiser-Taschenbücher 3), München <sup>10</sup>1993, 384.

<sup>9</sup> *G. v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (Kaiser-Taschenbücher 2), München <sup>10</sup>1992, 126.

einander.<sup>10</sup> Für disziplinäre Blicke wirft dieses Ineinander einerseits zwar methodische und sachliche Fragen auf, macht aber andererseits immer noch unmissverständlich deutlich, dass Theologie ohne einen Bezug zur Geschichte und ohne geschichtliche Brechung weder entwickelbar noch rekonstruierbar ist.

## 2. Von der Notwendigkeit der Geschichte in der Theologie und der Exegese

Dass dies so ist, ist ebenso verständlich wie banal sobald man Abschied vom überzeitlich Gültigen und Unveränderlichen nimmt, das sich in aporetischen Konstrukten wie einem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell, einem Naturrecht oder ganz zu schweigen von einem positivistischen Geschichtsverständnis zeigt. Jeder Diskurs ist bekanntlich an Geschichte gebunden: „*Historizität* (ist) eine Diskurskonstante, mit der zum Ausdruck gebracht wird, dass jede Position im Diskurs ausschließlich zeitgebundene Kontexte referiert und konstituiert. Daraus ergibt sich nicht nur eine Perspektive der Diskursanalyse auf historische Wissensformationen, sondern auch die epistemologische Grundannahme relativer Wahrheit.“<sup>11</sup>

Alle Theologie setzt sich und muss sich unweigerlich in ein Verhältnis zur Geschichte setzen und aus der Geschichte heraus verstehen, weil nicht nur unser Denken und unsere Begriffe in der Zeit „verzeitlicht“ sind, sondern Offenbarung das Eintreten Gottes in die Zeit reflektiert und damit Gott in gleicher Weise „verzeitlicht“. Wenn Theologie darüber reflektiert, unterwirft sie sich ebenso im Grundsatz wie unausweichlich einem Wandel, weil Zeit von Deutung nicht zu trennen ist. So wie Zeit nicht ohne Deutung, ist Deutung nicht ohne Zeit zu haben. Wer also Offenbarung sagt,

---

<sup>10</sup> „De facto lief von Rads Programm mit [der] in der Tat unscharfen Unterscheidung zwischen Glaubenswelt und Glaubenszeugnis konsequent auf eine Identifizierung von Literaturgeschichte und Theologie hinaus.“ (K. Schmid, Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft (Theologische Studien N. F. 7), Zürich 2013, 48.) Dass dies nicht wirklich zu einem geschichtlichen Theologiebegriff führte, zeigt Schmid für G. von Rad und dessen Rezeption ebd., 48–50 überzeugend auf.

<sup>11</sup> H. Kämper u. a. (Hg.), Textuelle Historizität. Interdisziplinäre Perspektiven auf das historische Apriori (Diskursmuster – Discourse Pattern 12), Berlin/Boston 2016, 5.

muss Geschichte denken können.<sup>12</sup> Dass damit zugleich Probleme am Horizont aufscheinen, die etwa die Annahme einer Universalgeschichte<sup>13</sup> und/oder einer teleologisch ausgerichteten Heilsgeschichte<sup>14</sup> betreffen, sei nicht verschwiegen. Vielleicht liegt auch darin ein Grund, warum Fragen der „Geschichte“ derzeit nicht im Zentrum der theologischen Disziplinen stehen<sup>15</sup>: „Die Theologie hat die Frage von *Offenbarung und Geschichte* lange nicht mehr in den Mittelpunkt gestellt. Das *Problem* ist unhintergebar, weil die zentralen Rettungstaten Gottes, von denen das Neue wie das Alte Testament berichten, und die im Zentrum unserer Glaubensbekenntnisse stehen, nicht ablösbar von geschichtlichen Erfahrungen sind.“<sup>16</sup> Obwohl dieses im Besonderen für einen christlichen Glauben, der von einem personalen Eintreten Gottes in die Geschichte her denkt, evident sein sollte, mangelt es an einer theologischen Historik nicht nur in der Theologie im Allgemeinen, sondern auch in den Einzeldisziplinen. Dass beides miteinander zusammenhängt, betont Friedhelm Hartenstein in seinen Überlegungen zur

---

<sup>12</sup> Zum hier vorausgesetzten Geschichtsbegriff s. C. Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart 2016, 17–41; C. Frevel, *Bibel und Geschichte*, in: W. Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2017, 43–56.

<sup>13</sup> Zur Verortung in der Geschichtstheorie des 19. Jh.s s. S. Jordan, *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jh.s. Die Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und klassischem Historismus* (Campus-Forschung 793), Frankfurt a. M. u. a. 1999, 108–150.

<sup>14</sup> S. dazu den Band J. Frey (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248), Tübingen 2009 und J. Dierken, *Heilsgeschichte – Religionsgeschichte – Offenbarungsgeschichte. Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens*, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016, 157–172.

<sup>15</sup> Das gilt trotz des von M. Meyer-Blanck herausgegebenen 1000 Seiten starken Bandes „Geschichte und Gott“ (2016), der die disziplinäre Breite der angesprochenen Fragen dokumentiert, aber keinen systematischen Zugriff auf das Ganze formuliert.

<sup>16</sup> F. Hartenstein, *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanontils für Theologie und Kirche* (Biblich-Theologische Studien 165), Göttingen 2016, 160.

Autorität der Religionsgeschichte: „Eine (Selbst-)Explication des Glaubens für die Gegenwart sollte daher zuletzt *geschichtshermeneutisch fundiert* geschehen: Die Theologie darf nicht daran vorbeigehen, die Ergebnisse historisch-kritischer Exegese des Alten und Neuen Testaments in ihre „Schrift“-Theorie und in ihren konkreten Umgang mit biblischen Texten zu integrieren.“<sup>17</sup>

Gerade in der katholischen Exegese hat sich durch eine methodisch-rezeptionsästhetische Wende eine Abkehr von der historischen Dimension der biblischen Texte Bahn gebrochen, die sich meist implizit in der Hinwendung zu einem „Endtext“ vollzieht. Wird der Anspruch methodisch programmatisch vertreten, wird er oft mit der Intention vorgetragen, die Exegese theologieaffiner aufzustellen, als wäre der Text in seiner Geschichte nicht auch theologisch. Schon das ideologische Konstrukt eines „*Endtextes*“ verrät, dass man sich der Geschichtlichkeit des nur scheinbar gegebenen Textes nicht entziehen kann, weshalb in den meisten Fällen zwar zugestanden wird, dass auch der Kanon eine gewachsene Größe ist, die nur in historischer Brechung zu erreichen ist, man sich aber aus pragmatischen Gründen nicht dem Gewordensein des Textes, sondern nur dem gewordenen Text zuwende. So legitim die Beschäftigung mit *einem* (und nicht *dem*) vorliegenden Text ist, so gefährlich ist das Ausblenden seiner Geschichtlichkeit, die zu einem geschichtsvergessenen Offenbarungsverständnis führt. Der Text droht in der enthistorisierten Neukontextualisierung (im applizierten „Für mich“ als Rezipienten) aufzugehen und damit nicht nur seinen geschichtlich verorteten Zeugnischarakter, sondern auch seine formative Funktion zu verlieren. Auch wenn selbstverständlich zugestanden wird, dass jede Deutung unhintergebar *geschichtlich* ist, kommt den antiken Textsinnen ein unverzichtbares Gewicht zu, das es aus *theologischen Gründen* festzuhalten gilt, wenn die Normativität der Texte nicht *per se* aufgegeben werden soll. Es ist *nicht* die Aufgabe der Exegese, die Möglichkeiten der Applikation der biblischen Texte im kirchlichen Alltag oder Lebensvollzug aufzuweisen, sondern als Anwalt der ekklesial formierenden Zeugnis kraft der Texte<sup>18</sup> methodisch nachvollziehbar die Textsinne zu erarbeiten, die die Geschichtlichkeit der Offenbarung als Glaubensgrund entfalten. Es ist ein Miss-

---

<sup>17</sup> Ebd., 159–160.

<sup>18</sup> Zum Zeugnisbegriff im Anschluss an Paul Ricoeur s. ebd., 207–212 u. ö.



verständnis, wenn dies in der gegenwärtigen Methodendiskussion mit der Fixierung auf *einen* objektiven Literalsinn oder einer *Auto-renintention* gleichgesetzt wird<sup>19</sup> oder in Abrede gestellt wird, dass diese Form der diachron-reflektierten Synchronie<sup>20</sup> den Kanon als sinnproduktiven und sinnbegrenzenden Rahmen weniger ernst nähme oder das Subjekt der Auslegung nicht ekklesial bestimmt sei. Dass die hier zugespitzte methodische Reflexion einen breiteren Horizont hat, der mit grundsätzlichen Fragen des Textverständnisses und Stichworten wie Traditionsliteratur, Kontextualität, Welt des Textes, Polysemie, Kanon, Normativität und Rezeptionsästhetik verknüpft ist, kann hier nur angedeutet, aber nicht entfaltet werden.<sup>21</sup>

Zusammenfassend: Die Berücksichtigung der historischen Dimension der Texte, ihres Aussagekontextes und ihres Aussagehintergrundes ist für das Verstehen notwendig und unverzichtbar, ohne hinreichend oder *alles* zu sein. Wenn aber Offenbarung geschichtlich gedacht werden soll, ist die Geschichtlichkeit des Zeugnisses wesentlich für dessen Geltung. Deshalb ist eine Ablösung des Verstehens aus der Diachronie der Texte im Kontext theologischer Exegese unzureichend und eine gefährliche Verflachung der Bedeutung der Bibel für die Kirche. Die ganze Bibel ist „vielstimmiger Ausdruck interpretierter Geschichte“<sup>22</sup>, und sie hat dabei selbst eine Geschichte. Ohne den Bezug auf beides ist sie nicht adäquat zu verstehen. Über die darin aufscheinende Bedeutung eines kirchlichen Traditionsverständnisses für das Verstehen ließe sich an dieser Stelle noch weiter nachdenken.<sup>23</sup> Hier hingegen sollen noch einmal drei Felder benannt

<sup>19</sup> So mit Bezug auf L. Schwienhorst-Schönberger *T. Hieke*, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: *Biblische Notizen* N. F. 119/120 (2003) 71–89, 81–83.

<sup>20</sup> Zum Stichwort „diachron-reflektierte Synchronie“, das den methodischen Zugang Erich Zengers seit den späten 90er Jahren beschreibt, s. C. Frevel, Wie viel Hermeneutik steckt in der Pentateuchforschung Erich Zengers?, in: R. Kamping/I. Müllner (Hg.), *Erich Zenger (in Vorbereitung); U. Berges*, Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 249–252, 251.

<sup>21</sup> Vgl. C. Frevel, *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2016, 1–76.

<sup>22</sup> F. Hartenstein, *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments* (s. Anm. 16), 160.

<sup>23</sup> S. dazu C. Frevel, Vom Pathos zur Patina. Das Neue im Alten Testament und die Innovation der Tradition, in: W. Damberg/M. Sellmann (Hg.), *Die Theologie*

werden, in denen m. E. die Geschichtlichkeit der Offenbarung einen besonderen Stellenwert in der Exegese bekommt: Die Geschichte des Textes, die Geschichte Israels und die Geschichte Gottes. (1) Die Geschichte des Textes: Der biblische Text ist nicht fix gegeben, sondern in vielfältigen Formen überliefert. Diese Textgeschichte spiegelt sich in den alten Übersetzungen, in Manuskripten und Varianten. An dieser äußeren Textgeschichte ist an vielen Stellen noch empirisch abzulesen, dass der Text auch eine innere Wachstumsgeschichte hat: Er wurde vielfach redaktionell überarbeitet, ergänzt und angepasst. Dadurch ist oft seine innerbiblische Vernetzung und Verwobenheit in einen umfangreicheren Text bzw. Kontext (Buch, Buchgruppe, Kanon etc.) angewachsen, die die Bedeutung des Textes weiter anreichert. Die Literargeschichte eines Textes gehört zu der Geschichte eines Textes und bestimmt das Verstehen mit. (2) Die Geschichte Israels: Auch in diesem zweiten Punkt sind mehrere Aspekte angesprochen. Geschichte Israels meint zum einen natürlich in einem umfassenden Sinn die Eingebundenheit der sich wandelnden geschichtlichen Größe „Israel“ in die Geschichte der vorderorientalischen Nachbarn.<sup>24</sup> Diese Geschichte ist unter Einbezug des historischen Wissens und der verfügbaren Daten je neu zu konstruieren und mit den Texten und ihrer Geschichte in Verbindung zu bringen. Zum anderen meint „Geschichte Israels“ aber auch die erwählte und bis in die Gegenwart in der Geschichte stehende theologische Größe „Israel“. Eine Exegese ohne Achtsamkeit *für* dieses Israel und ohne die Weggemeinschaft *mit* diesem Israel geht fehl. „Ohne Israel und seine Tora gibt es kein gottgewirktes universales Heil.“<sup>25</sup> Exegesen und Exegeten(innen) des christlichen Alten Testaments müssen sich daher Israel bewusst bleiben und das ist ohne die geschichtliche Dimension nicht einlösbar. Die christliche Bibel ist nur in der unwiderruflichen inneren Verwiesenheit der Kirche auf die Erwählung Israels zu verstehen, wenn diese Erwählung in der Geschichte steht und in der Geschichte bleibt. (3) Die Geschichte Gottes: Auch

---

und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 29–54.

<sup>24</sup> S. zum Israelbegriff C. Frevel, Geschichte Israels (s. Anm. 12), 32–33.

<sup>25</sup> N. Lohfink/E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (Stuttgarter Bibelstudien 154), Stuttgart 1994, 180.

wenn es heute nicht leicht fällt, Gott und Geschichte zusammenzudenken, dass Gott selbst eine Geschichte hat ergibt sich geradezu zwangsläufig aus dem Glauben an sein Eintreten in die Welt. Mit dem Weltverhältnis hat er zumindest seine Unwandelbarkeit aufgegeben, worin letztlich begründet liegt, dass man an einer Geschichtstheologie nicht vorbei kommt. Dem kommt die biblische Sicht auf Gott entgegen, die nicht in der Komplementarität abstrakter Aspekte des Gottesbildes aufgeht, sondern Gott in seinem Handeln in eine Geschichte einwebt. Dass der Gott Israels nicht immer schon *der erste* und *eine* war, sondern sich (im Zeugnis der ihn verehrenden Menschen) in polytheistischen Kontexten gegen andere Götter und Göttinnen behauptet hat, dass seine Bild- und Ehelosigkeit oder die weltzugewandte Transzendenz nicht am Anfang der Entwicklung standen<sup>26</sup>, ist von unaufgebbarer Bedeutung für das Verständnis Gottes. Zum Ganzen Gottes gehört seine Geschichte, sodass eine diametrale Frontstellung von Religionsgeschichte und Theologie ebenso zu kurz greift wie die Annahme einer linearen Entwicklungslinie vom Alten zum Neuen Testament. Unter dieser Rücksicht ist das folgende Fallbeispiel zu verstehen.

### 3. Gottesgeschichten. Die Frühgeschichte YHWHs als Beispiel

Welche Dynamik in der Gottesgeschichte steckt, zeigt sich in der Frühgeschichte des YHWH-Glaubens, über die wir unter dem Strich sehr wenig wissen.<sup>27</sup> Die biblische Darstellung scheint mehrere Anfänge zu kennen: Am Anfang der Bibel lässt der Text Enosch bzw. seine Zeitgenossen jenseits des Paradieses mit der Gottesverehrung beginnen: „Damals fing man an, den Namen des HERRN anzurufen“, Gen 4,26. Einen zweiten Anfang scheint Gen 12,1 zu markieren, wenn YHWH seine Geschichte mit Abraham beginnt. Zwar

<sup>26</sup> Vgl. zur Orientierung *F. Stolz*, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 2009; *O. Keel*, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel 4.1), Göttingen 2007; zur eigenen Position, die hier ergänzt wird, *C. Frevel*, Im Lesen verstehen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 482), Berlin 2017, 395–582.

<sup>27</sup> Vgl. zuletzt den von *J. v. Oorschot/M. Witte* herausgegebenen Band: *The Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin 2017.

kommt YHWH nicht mit Abraham in das Land Kanaan, wird aber in den Erzelternerzählungen durch ihn und seine Familie nahezu ausschließlich verehrt. Ein dritter Anfang liegt dann in der Exoduserzählung vor. Mose bringt den Namen Gottes und seine Bereitschaft, Israel zu befreien, aus Midian zu den Hebräern nach Ägypten. Durch die Offenbarung an Mose wird deutlich, dass der Gott der Väter YHWH und kein anderer war (Ex 3,13–16; 6,3). Mit dem Auszug der Israeliten kommt dann die YHWH-Verehrung (wieder) in das Land Kanaan. Wenn auch die Tora nicht eine geradlinige Geschichte Gottes erzählt, scheint sie daran festzuhalten, dass YHWH mit seinen Verehrern in das Land gekommen ist (Dtn 32,8–18).

Was lässt sich religionsgeschichtlich zu den Anfängen YHWHs sagen? Bisher scheint zumindest sicher zu sein, dass YHWH nicht in den Reigen der kanaanäischen Panthea des zweiten Jahrtausends gehört und von außen nach Mittelpalästina kommt. Dass der Protagonist „Israel“ eher den kanaanäischen Hauptgott El im Namen trägt (vgl. auch Gen 33,30) und *kein* überlieferter alter Ortsname mit dem Namen YHWH, d. h. mit den theophoren *yhw* bzw. im Norden *yw* oder der Kurzform *yh* gebildet ist<sup>28</sup>, spricht ebenfalls dafür, dass YHWH nicht „immer schon“ an die Region gebunden war. Wie er an die Israeliten vermittelt wurde, ist eine offene Frage, die die Bibel in der Exoduserzählung an die Person des Mose knüpft (vgl. Ex 2–3). Dabei setzt sie eine genealogisch geschlossene Größe „Israel“ immer schon voraus und darin liegt ein Problem. Zumindest kann eine Exodusgruppe in Ägypten aus historischer Sicht nicht einfach unter der Voraussetzung der Identität und Kontinuität mit der Größe, aus der sich das spätere Israel im Land entwickelt hat, gleichgesetzt werden. Von welchem Israel, das in der YHWH-

---

<sup>28</sup> Vgl. M. Weippert, Art.: Jahwe, in: Reallexikon der Assyriologie 5 (1980) 246–253, 247–248; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Paralytic Approaches*, London u. a. 2001, 594; M. Leuenberger, Noch einmal: Jhwh aus dem Süden. Methodische und religionsgeschichtliche Überlegungen in der jüngsten Debatte, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016, 267–287, 271. Lediglich Ananeja in Neh 3,23; 11,23 trägt das theophore Element *-yah*, allerdings erst in nachexilischer Zeit, wobei zudem unklar ist, ob es sich um einen Ortsnamen handelt.

Religion geeint gewesen ist, ist dabei überhaupt die Rede? Von dem in Ägypten der 18. Dynastie, den Gruppen, die im Ausgang der Spätbronzezeit sukzessive in neuen dörflichen Siedlungen im Land lebten, dem Israel der geeinten Monarchie oder dem Israel, das nach der Reichsteilung den Nordstaat bildete oder schließlich der Einheitsgröße, die nach dem Untergang des Nordstaates 722 v. Chr. die Selbstbezeichnung Israel für sich wählte? Gibt man die biblischen Einheitsfiktionen des bereits in Ägypten existierenden Großfamilienverbundes des Zwölfstämme-Israel auf, stellen sich neue Fragen. Wie überhaupt wurde YHWH von seiner „Heimat“ im südlichen Araba-Gebiet (s. u.) an Verehrer in Ägypten vermittelt?

Vielleicht ergibt sich eine Verbindung des Gottes zu westsemitischen Fremdarbeitern über die Erwähnung von Š3šw-Gruppen in Soleb und ‘Amāra-West. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends bringen die Ägypter Š3šw, die als Minenarbeiter zur Kupfergewinnung in Timna/Wādī el-Menē‘īye und in Fēnān im Araba-Gebiet eingesetzt worden waren, auch nach Ägypten. Neben Š3šw aus Seir werden in Ortsnamenslisten in ägyptischen Tempelanlagen Amenophis’ III. (1388–1351/50 v. Chr.) in Soleb im Sudan und dann – wohl davon abhängig – in Inschriften Ramses’ II. (1279–1213 v. Chr.) in ‘Amāra-West auch Š3šw aus *Yhw* genannt.<sup>29</sup> Das würde nahelegen, dass eine bestimmte Region mit dem Namen des Gottes verbunden war. Ein Problem besteht jedoch darin, dass diese Region in der Kompositliste geographisch nicht eindeutig zuzuordnen ist (s. u.). Wo also kommt YHWH her?

### 3.1 Zur Plausibilität der Herkunft YHWHs aus dem Süden

Nach dem Gesagten kann immer noch als Konsens festgehalten werden, dass YHWH nicht genuin aus dem Pantheon der mittelpalästinischen oder kanaanäischen Religion(en) stammt bzw. zumindest dort *nicht* direkt bezeugt ist (vgl. auch Ex 6,3; Jos 24,2). Er ist kein Gott der Städte und des Kulturlandes, sondern weit mehr der Wüste. Er scheint ursprünglich zumindest in dem Zeugnis, das uns zur Ver-

<sup>29</sup> S. dazu M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament Bd. 10), Göttingen 2010, 183. Zur Diskussion und den Gegenargumenten s. F. Adrom/M. Müller, *Das Tetragramm in ägyptischen Quellen – eine Bestandsaufnahme*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013) 120–141.

fügung steht, solitär und monolatrisch verehrt gewesen zu sein<sup>30</sup>. Wenn er also ein Immigrant ist, wo stammt er dann her? Hier stehen sich verschiedene Modelle gegenüber, die im weiteren Verlauf nur schlagwortartig angerissen werden sollen: YHWH aus dem Norden, d. h. aus Nordsyrien, oder YHWH aus dem Süden, d. h. aus Nordarabien bzw. dem Gebiet des südlichen Araba-Grabens.<sup>31</sup> Beide Hypothesen versuchen mit dem biblischen Befund konform zu gehen und beide haben Schwächen. Die syrisch-kanaanäische Variante stellt YHWH als thronenden Wetter- und Königsgott vor und sieht ihn über die „kanaanäischen“ Traditionen in Ps 29\* und Ps 93\* im Norden verhaftet. Die südpalästinisch-nordarabische Variante greift auf Ri 5,4–5; Ps 68,8–9; Dtn 33,2; Hab 3,3 zurück und sieht die Angaben zu Paran, Seir, Teman und das Epitheton „der vom Sinai“ (Ri 5,5; Ps 68,9) als hinreichende Verwurzelung seiner Herkunft im Süden.

Will man sich überhaupt auf die Etymologie des Namens einlassen, kommt am ehesten eine Ableitung als substantivierte Verbform aus dem nordarabischen \**hwy/hawā*, „wehen“, in Frage, die schon Julius Wellhausen vorgeschlagen hat<sup>32</sup>. Das würde YHWH am ehesten zum Sturm- und Wettergott des Hadad-Typus aus dem Gebiet des südlichen Araba-Grabens machen<sup>33</sup>, was sowohl zur Midianiter-

<sup>30</sup> Vgl. zur Annahme der funktionellen Monolatrie auch R. Müller, *The Origins of YHWH in Light of the Earliest Psalms*, in: J. v. Oorschot/M. Witte (Hg.), *The Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin 2017, 207–238, 210.

<sup>31</sup> S. dazu ausführlich M. Leuenberger, *Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelation*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 122 (2010) 1–19; M. Leuenberger, *Noch einmal: Jhwh aus dem Süden* (s. Anm. 28) und zuletzt M. Leuenberger, *YHWH's Provenance from the South. A New Evaluation of the Arguments Pro and Contra*, in: J. v. Oorschot/M. Witte (Hg.), *The origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin 2017, 157–179. Zur Infragestellung der Herkunft aus dem Süden: H. Pfeiffer, *Jahwes Kommen von Süden*. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 211), Göttingen 2005 und zuletzt H. Pfeiffer, *The origins of YHWH and its attestation*, in: J. v. Oorschot/M. Witte (Hg.), *The origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin 2017, 115–144. Zur Zurückweisung von Pfeiffers Argumenten bereits meine Rezension seiner Dissertation in *OLZ* 103 (2008) 712–718.

<sup>32</sup> Zu den verschiedenen Versuchen s. M. Weippert, *Art.: Jahwe* (s. Anm. 28), 251.

<sup>33</sup> Zur Wettergotthypothese s. R. Müller, *Jahwe als Wettergott*. Studien zur alt-

hypothese als auch zum sonstigen biblischen Befund passt. Das Problem dabei ist nur, dass die Herkunft YHWHs aus dem Süden schon vorausgesetzt werden muss, um die Ableitung plausibel zu machen.

Keine der für die Herkunft aus dem Süden ins Feld geführten Traditionen kann als sehr alt eingestuft werden. Am ältesten ist vielleicht das Debora-Lied Ri 5,5 mit dem Epitheton *zəh sīnay*, „der vom Sinai“, aber auch das reicht nicht in die vorstaatliche Zeit zurück. Die in Ps 68; Dtn 33 und Hab 3 verarbeiteten Theophanietraditionen mögen älter sein als die Ausformulierung der Texte, aber auch sie reichen nicht vor die staatliche Zeit zurück. Pfeiffer ist darin zuzustimmen, dass sich hierauf keine belastbare Argumentation aufbauen lässt. Allerdings gilt das ebenso für die Herkunft aus dem Norden. Während aus dem Gebiet der vermuteten Herkunft YHWHs im südlichen Araba-Graben bzw. in Nordarabien keine Texte aus der Spätbronzezeit überliefert sind, gibt es eine Fülle von religionsgeschichtlich relevantem Material aus Syrien. In keiner dieser Traditionen spielt YHWH eine Rolle. Wenn YHWH tatsächlich genuin aus dem Kontext der syrisch-kanaanäischen Religion stammen soll, bleibt diese Eigentümlichkeit erklärungsbedürftig. Es ist richtig, dass Züge der Beschreibung YHWHs in der poetischen Literatur in Epitheta, Theophanieschilderungen etc. eine Nähe zum nordlevantinisch-syrischen Typ des königlichen Wettergottes Hadad-Baal aufweisen, doch ist in Rechnung zu stellen, dass das in Texten aus der staatlichen Zeit nicht verwundert, wenn YHWH als Außenseiter durch Identifikationsprozesse an die Spitze der kanaanäischen Stadt- und Landespanthea trat. Auf diesen Sachverhalt hat Martin Leuenberger noch einmal nachdrücklich hingewiesen.<sup>34</sup>

Wenn keine belastbaren literarischen Zeugnisse weder aus dem biblischen noch dem epigraphischen und dem ikonographischen Material vorliegen, lässt sich die Frage nach YHWHs Herkunft derzeit *de facto* nur aufgrund der weichen Argumente entscheiden: (1) dem Argument der „absence of evidence“ für das 2. Jt. in der Levante gegenüber den *Ššw-Yhw* als *möglichen* Beleg für eine südpalästinische Verortung, (2) der vermuteten Etymologie, die sprachlich in

---

hebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 387), Berlin 2008, 13–16.

<sup>34</sup> Vgl. M. Leuenberger, Noch einmal: Jhwh aus dem Süden (s. Anm. 28), 277–278.

den Süden weist. Leuenberger weist zusätzlich auf den solitären Charakter YHWHs in der vermuteten Frühzeit. Dieses dritte Argument, dass auch von mir selbst in früheren Publikationen gebraucht worden ist, relativiert sich, wenn man in Rechnung stellt, dass Aschera schon in den frühesten außerbiblischen Zeugnissen für die Verehrung YHWHs in *Kuntillet 'Ağrūd* und *Hirbet el-Köm* als Partnerin dieses Gottes belegt ist<sup>35</sup> und die Göttin *Aṭirat* vielleicht schon früh im arabischen Raum bezeugt ist<sup>36</sup>. Es ist aber richtig, dass YHWH in den ältesten biblischen Traditionen u. a. in der maßgeb-

---

<sup>35</sup> Zu den Inschriften aus *Kuntillet 'Ağrūd* ist die Literatur inzwischen unüberschaubar, hier sei lediglich auf das Themenheft in der Zeitschrift *Maarav* 2015, auf *N. Na'aman*, *The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the Lens of Historical Research*, in: *Ugarit-Forschungen* (2011) 299–324 und auf die breite Diskussion des Kontextes bei *B. B. Schmidt*, *The Materiality of Power. Explorations in the Social History of Early Israelite Magic* (Forschungen zum Alten Testament 105), Tübingen 2016, 15–122 verwiesen. Die Segenswünsche in den Segensformularen stehen zwischen privatem und semi-offiziellem Charakter, was auch durch die lokale Manifestation der YHWH-Gestalt in Samaria (und vielleicht auch im Süden/Teman) unterstrichen wird. Für die Inschrift aus *Hirbet el-Köm* in Südjuda s. *J. Renz/W. Röllig*, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt 2016, 202–211 und zuletzt mit wichtigen Hinweisen zur Verortung der Segensformeln in der Familienfrömmigkeit *A. Mandell/J. D. Smoak*, *Reading and Writing in the Dark at Khirbet el-Qom. The Literacies of Ancient Subterranean Judah*, in: *Near Eastern Archaeology* 80 (2017) 188–195. Ich selbst habe aus verschiedenen Gründen dafür plädiert, in den Inschriften Hinweise auf die Partnerin YHWHs zu sehen, unabhängig von der Interpretation der konkreten Bedeutung von *'srth*, vgl. *C. Frevel*, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (Bonner Biblische Beiträge 94/1–2), Frankfurt a. M. 1995, bes. 903–904.

<sup>36</sup> Die von François Bron publizierten Inschriften (*F. Bron*, *Notes sur le culte d'Athirat en Arabie du sud préislamique*, in: *C. Amphoux* u. a. (Hg.), *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, Lausanne 1998, 75–79) sind später, doch hat Allesandra Avanzini mit der Publikation einer weiteren Inschrift von einem qatabanischen Räuchergerät darauf hingewiesen, dass die Inschriften wahrscheinlich auf eine breitere Verbreitung von *Aṭirat* verweisen: „If the provenance of the incense burner were indeed the high plateau, this fact would have cultural repercussions. It would prove that the goddess was worshipped in many areas of South Arabia dating back to proto-historical times and that she should be included in the common South Arabian pantheon.“ (*A. Avanzini*, *Inscriptions from museums in the region of Dhamār. Qatabanians in Baynūn and the goddess Athirat ('trtn)*, in: *Fr. Briquel-Chatonnet* u. a. (Hg.), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris 2013, 27–36, 34).



lichen Gründungserzählung vom Exodus nur als Solitär belegt ist.<sup>37</sup> Damit lässt sich als Ergebnis festhalten, dass in der Frage der ursprünglichen YHWH-Verehrung die Herkunft aus dem Süden nach wie vor eine gewisse Plausibilität hat, sich aber nicht eindeutig und belastbar entscheiden lässt.<sup>38</sup> Die Anfänge bleiben im Dunkel der Geschichte verborgen.

An dieser Stelle findet sich in der Diskussion geradezu regelmäßig ein Kurzschluss. Man begnügt sich mit dem Aufweis bzw. der Diskussion der Herkunft und geht dann vom 12. Jh. v. Chr. von einer bruchlosen und regional nicht differenzierten Kontinuität der Verehrung YHWHs in ganz Palästina aus. Wie aber die YHWH-Verehrung von der de facto recht kleinen Exodusgruppe ausgehend in ganz Palästina Fuß gefasst haben soll, wird kaum gefragt, geschweige denn beantwortet. Um dieser Frage näher zu treten, ist zunächst nach der außerbiblischen Evidenz für die Verehrung YHWHs zu fragen.

### 3.2 Die ältesten außerbiblischen Zeugnisse für eine YHWH-Verehrung in Palästina

Einer der ältesten inschriftlichen Belege aus Palästina findet sich in der sog. Mescha-Inschrift, die 1886 gefunden worden ist. Die Stele wurde wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 9. Jh. v. Chr. im ostjordanischen Dibon aufgestellt. Darin berichtet der König von Moab namens Mescha, dass er mit Hilfe *seines* Gottes Kemosch das vom König von Israel (wahrscheinlich Omri oder Ahab) zuvor besetzte Land zurückerobert hat. In der Schilderung heißt es dann „Da nahm ich von dort die Altäre<sup>?</sup> YHWHs fort und schleppte sie vor Kemosch“ (KAI 181,18=HTAT 105,18)<sup>39</sup>. Die Meschastele ist zugleich der älteste außerbiblische Beleg für eine Verbindung von YHWH und Israel. Das klingt erstaunlich, doch fehlen ältere Belege, die vor den Omriden die beiden Größen miteinander in Verbindung bringen. Die Fragmente

<sup>37</sup> Vgl. zu diesem Argument *M. Leuenberger*, Noch einmal: Jhwh aus dem Süden (s. Anm. 28), 279–280.

<sup>38</sup> Den Stand der Forschung zu Kontakten zwischen dem Süden und Juda/Israel stellt *J. M. Tebes*, The Southern Home of YHWH and Pre-Priestly Patriarchal/Exodus Traditions from a Southern Perspective, in: *Biblica* 99 (2018) (im Druck) zusammen.

<sup>39</sup> Übersetzung *M. Weippert*, Historisches Textbuch zum Alten Testament (s. Anm. 29), 247.

der Stele vom Tel Dan, die vermutlich der Aramäer Hasaël aufgestellt hat, erwähnen zwei Könige, die sich zu Joram und Ahasja vom Haus Davids ergänzen lassen. *Beide* sind Omriden und tragen YHWH in ihrem Namen (s. u.).<sup>40</sup> Über die Personennamen der Könige ist YHWH in den nationalen Kontexten von Israel *und* Juda jetzt *außer-biblisch* erstmalig belegt. Etwas später findet sich der Name des Gottes YHWH in Briefformularen und Wandinschriften im nördlichen Sinai (vgl. die Ausführungen zu *Kuntillet 'Ağrūd*), etwa um 760 v. Chr., vielleicht einige Dekaden früher<sup>41</sup>. In den Grußformularen heißt es dort: „Ich segne euch durch YHWH von Samaria/von Teman und durch seine Aschera“ oder an anderer Stelle: „YHWH möge ihm gemäß seinem Wunsch geben“, eine Formulierung, die vielleicht ähnlich auch in einer Verputzinschrift in dem sog. *bench-room* auftaucht<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> S. C. Frevel, *Geschichte Israels* (s. Anm. 12), 110. Wenn (!) in der fragmentarischen Steleninschrift des nordsyrischen Afis *yhw* zu ergänzen ist (s. dazu M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (s. Anm. 29), 270), wäre das ein Beleg aus dem späten 9. Jh. v. Chr. Jehu ist auch auf dem Schwarzen Obeliskten erwähnt.

<sup>41</sup> Die paläographische Datierung bleibt schwierig und ist ebenso umstritten wie die Datierung der Keramik in die Eisen IIB-Zeit. Das *früheste* Datum scheint Anfang des 8. Jh.s. zu sein. Den <sup>14</sup>C-Daten zufolge bestand die Anlage zwischen ca. 795–730/720 v. Chr. (I. Finkelstein/E. Piasezky, *The Date of Kuntillet 'Ajrud. The 14C Perspective*, in: *Tel Aviv* 35 (2008) 175–185, 183–184; leicht korrigiert, aber mit Hinweis auf zusätzliche Daten I. Finkelstein, *Notes on the Historical Setting of Kuntillet 'Ajrud*, in: *Maarav* 20 (2015) 13–25, 15–16). Deutlich früher datiert der Ausgräber Zeev Meshel aufgrund der gleichen <sup>14</sup>C-Daten die Anlage und folgt auch einer früheren Einordnung der Keramik (vor Lachisch III), vgl. *Z. Meshel, Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem 2012, 61. Die Differenzen werden im Ausgrabungsbericht benannt, aber nicht ausgeglichen oder argumentativ behandelt. Brian B. Schmidt datiert vorsichtig *um* 800 v. Chr., das wäre ganz zu Beginn der Nutzungsphase, was zur Fundsituation nicht recht passt. Nimmt man für Lachisch III mit Singer-Avitz an, dass die Nutzung in der Mitte des 8. Jh.s. begann, bestand die Anlage noch zu Beginn der zweiten Hälfte des 8. Jh.s. v. Chr. (L. Singer-Avitz, *The Date of Kuntillet 'Ajrud. A Rejoinder*, in: *Tel Aviv* 36 (2009) 110–119). Rechnet man nun die Vorratskrüge zu der späten Nutzungsphase, lässt sich das auch von A. Lemaire paläographisch vertretene spätere Datum der Inschriften um 760 v. Chr. begründen. Zum Setting der Anlage und der Verbindung mit dem Fernhandel s. auch C. Frevel, *Geschichte Israels*, 2. Auflage (in Vorbereitung). Die Verwendung der theophoren yahwistischen Personennamen würde die Datierung in die ausgehende erste Hälfte des 8. Jh.s. v. Chr. ebenfalls stützen.

<sup>42</sup> Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman)* (s. Anm. 41), 105 mit Fig. 5.49.

Der Befund ist außergewöhnlich, weil er YHWH als persönlichen Schutzgott einerseits bezeugt, zugleich aber den Gott lokal bzw. regional verhaftet sein lässt. Bei der Anlage von *Kuntillet 'Ağrūd* ca. 50 km südlich von Kadesch-Barnea handelt es sich um eine wahrscheinlich von dem Nordstaat Israel betriebene Handelsstation und die Einordnung der inschriftlichen Funde ist bis heute nicht ganz klar. Bei den auf großen Vorratskrügen geschriebenen Briefformularen, die in keiner inhaltlichen Verbindung zu den Zeichnungen auf den Krügen stehen, handelt es sich um Übungstexte von Schreibern, die vielleicht dort Station gemacht haben oder einen Auftrag hatten. In den Inschriften werden YHWH von Samaria und YHWH von Teman bzw. YHWH des Südens (und seine Aschera) genannt.<sup>43</sup> Die Frage der Verbindung von YHWH und seiner Partnerin Aschera (bzw. in der Auffassung mancher lediglich ihres gleichnamigen Repräsentationssymbols<sup>44</sup>) hat eine breite Diskussion ausgelöst, die hier nur als Indiz dafür aufgegriffen werden soll, dass YHWH nicht durchgehend Solitär gewesen ist. Da Aschera eine im kanaanischnen Pantheon beheimatete Göttin ist<sup>45</sup>, dürfte sie ursprünglich mit dem

---

Meshel übersetzt die erste Zeile: „[...] May] he lengthen their days and may they be sated [...] recount to [Y]HWH of Tēman and His *asherah* [...]“. Die Zuordnung der Fragmente ist allerdings sehr unsicher und die Rekonstruktion auch semantisch nicht unproblematisch. Insbesondere die Verbindung von YHWH und Teman und die anschließende Erwähnung der Aschera bleiben unsicher. Das kann hier nicht diskutiert werden. Zur Kritik s. C. Frevel, Rezension zu Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud* (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, Israel Exploration Society, Jerusalem 2012, in: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014) 326–329.

<sup>43</sup> Zu den unterschiedlichen Lesungen der Wandinschriften s. E. Blum, Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus „Kuntillet 'Ağrūd“, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 129 (2013) 21–54, der in Inschrift 4.3, Z. 2 nicht [y]hw[h] liest. Was Teman angeht, herrscht in Inschrift 3.6 zumindest für das <t> immer noch eine Unsicherheit in der Lesung s. die Photos Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud* (Horvat Teman) (s. Anm. 41), 96–97, doch für Inschrift 3.9 ist *htmn* eindeutig zu lesen (s. ebd., 99).

<sup>44</sup> Zur Diskussion H. Irsigler, „YHWH und seine Aschera“ in althebräischer Epigraphik. Zur Kontroverse um ihre Beziehung, in: H. Irsigler, „Denk an deinen Schöpfer“. Studien zum Verständnis von Gott, Mensch und Volk im Alten Testament (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 60), Stuttgart 2015, 231–269.

<sup>45</sup> S. die Übersicht bei P. Merlo, „Asherah“, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 2 (2009) 975–980. Zu den Belegen von *Atrt* in südarabischen Inschriften s. o. Anm. 36.

Hauptgott El verbunden gewesen sein und nicht mit YHWH. Wann und wo YHWH dem Vorsteher des Pantheons salopp gesagt die Hörner aufgesetzt und seine Partnerin ausgespannt hat, ist eine nur spekulativ zu beantwortende Frage.

Auffallend ist, dass die Schreibweise der Personennamen in der gesamten Anlage auf den Norden weist.<sup>46</sup> Der Befund von *Kuntillet 'Ağrūd* fällt damit als sicherer Beleg für die Verehrung YHWHs im sog. Südreich aus, es sei denn man würde Teman als „Süden“ auffassen und auf das Staatsgebiet Judas beziehen. Dann wären die Segensformulare in *Kuntillet 'Ağrūd* ein Indiz für Bemühungen, die lokalen Varianten der YHWH-Religion in Israel und Juda zusammenzuführen.

Sieht man von dieser Variante der Bezeugung YHWHs für Juda einmal ab und beschränkt sich auf die außerbiblische Bezeugung des Namens, muss man für die Mitte des 8. Jh.s v. Chr. auf Personennamen zurückgreifen, die das theophore Element *-yhw* bezeugen (z. B. in den Arad Ostraka Nr. 69.71.60.64.72.74.92)<sup>47</sup>. Erst im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. ist der Gott YHWH epigraphisch bezeugt: in der Inschrift Nr. 3 von *Ḥirbet el-Kōm* („Gesegnet sei Uriyahu durch YHWH“) und in *Ḥirbet Bēt Lay* (Inschrift A: „YHWH ist der Gott des ganzen Landes. Die Berge Judas sind sein, des Gottes von Jerusalem“<sup>48</sup>). Schaut man nach Jerusalem selbst, gibt es so gut wie keine Hinweise auf eine YHWH-Verehrung vor dem 8. Jh. v. Chr. Der Tempel ist geostet und ursprünglich wahrscheinlich eher das

<sup>46</sup> Insgesamt sind 20 Namen vollständig und 3 fragmentarisch; keiner der theophoren Namen benutzt die südliche *-yhw* Variante, wahrscheinlich stammen also alle Namensträger aus Samaria bzw. Israel. Die Form *-yh* findet sich auf dem Territorium des Nordstaates zuerst in den Ostraka von Samaria, die ebenfalls in die Zeit Jerobeam II. (787–747 v. Chr.) datieren.

<sup>47</sup> Die Ostraka stammen aus Stratum X, das nach Z. Herzog, *The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report*, in: *Tel Aviv* 29 (2002) 3–109, 14 in die Mitte des 8. Jh.s v. Chr. datiert. Vgl. N. Na'aman, *Literacy in the Negev in the Late Monarchical Period*, in: B. B. Schmidt (Hg.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings (Ancient Israel and Its Literature 22)*, Atlanta 2015, 47–70, 50.

<sup>48</sup> Zur Diskussion: M. Leuenberger, *Jhwh, „der Gott Jerusalems“* (Inschrift aus *Ḥirbet Bet Layy* 1,2). Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, in: *Evangelische Theologie* 74 (2014) 245–260. Zu den weiteren Inschriften aus *Ḥirbet Bēt Lay*, die YHWH erwähnen, s. J. Renz/W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* (s. Anm. 35), 245–251.

Heiligtum des solar konnotierten Stadtgottes von Jerusalem.<sup>49</sup> Der vermeintlich aus dem ersten Tempel stammende Szepteraufsatz aus Elfenbein, der die Aufschrift *lbyt [yhw]h qdš khnm*, „dem Haus [YHW]Hs gehörig. Heiliges der Priester“, trägt, ist wahrscheinlich eine moderne Fälschung auf einem Elfenbeinszepter aus dem 2. Jt. v. Chr. Es bleiben nur wenige theophore Personennamen, etwa das Arad-Ostrakon Nr. 8 aus dem letzten Viertel des 8. Jh.s. v. Chr. oder Bullen, wie etwa die aus der Ophel Grabung von Eilat Mazar stammenden und medienwirksam inszenierten Funde der Hiskija-Bulle<sup>50</sup> und der Jesaja-Bulle<sup>51</sup>. Außerbiblisch lassen sich kaum sichere Hinweise auf eine YHWH-Verehrung in Jerusalem im 10. Jh. v. Chr. finden. Rainer Albertz und Rüdiger Schmitt werten insgesamt 2922 außerbiblische Zeugnisse und darin 675 dokumentierte Namen aus<sup>52</sup>, doch der Großteil entstammt der Zeit ab dem 8. Jh. v. Chr. Dass schon die Frühphasen des Staates, wie Jeffrey H. Tigay aufgrund der Analyse der Personennamen meinte, von einer „overwhelmingly Yahwistic society in the heartland of Israelite settlement“<sup>53</sup> geprägt war, lässt sich aus den *außerbiblischen* Personennamen gerade *nicht* ablesen. Yahwistische theophore Personennamen tauchen im Süden erst ab dem 8. Jh. in großer Zahl auf.<sup>54</sup> Das ist nicht viel, aber doch signifikant anders für den Norden, denn auch dort sind abgesehen von den erwähnten Zeugnissen Personennamen die frühesten Zeugnisse für die Verehrung YHWHs. Wie oben diskutiert,

<sup>49</sup> S. dazu O. Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (vgl. Anm. 26), 264–337.

<sup>50</sup> E. Mazar, The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009–2013. Final Reports Volume 2, Jerusalem 2018, 253–256.

<sup>51</sup> E. Mazar, „Is This the Prophet Isaiah’s Signature?“, in: Biblical Archaeology Review 44/2 (2018) 64–73.92.

<sup>52</sup> R. Albertz/R. D. Schmitt, Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant, Winona Lake 2012, 249.505.

<sup>53</sup> J. H. Tigay, Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence, in: P. D. Miller u. a. (Hg.), Ancient Israelite Religion. Essays in honor of Frank Moore Cross, Philadelphia 1987, 157–194, 177.

<sup>54</sup> Beispielfhaft sei auf den gut dokumentierten Befund bei O. Keel, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan, Fribourg 2017, aus Jerusalem verwiesen. Von den 521 Siegeln aus Grabungen tauchen beschriftete Siegel mit theophoren *yhw*-Namensbestandteilen erst ab der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. auf.

können die Belege von *Kuntillet 'Ağrūd* nicht für das 9. Jh. v. Chr. reklamiert werden, sondern stammen eher aus der Zeit Jero-beams II., d. h. der ersten Hälfte des 8. Jh.s. v. Chr., wo auch in den Samaria-Ostraka aus dem 8. Jh. v. Chr. eine Fülle von Personennamen auf *-yw* endet und damit auf die Kurzform von YHWH verweist<sup>55</sup>. Davor stehen vor allem die zwei frühen Belege auf dem sog. Bauernkalender aus Geser heraus. Dort ist am Rand *'byl* für *Abiya-[hû]* (wahrscheinlich als Schreiber) genannt und auf der Rückseite *pyh* für *Padāyahû*. Zwar ist eine Datierung in das 10. Jh. nicht unumstritten, aber der Geser-Kalender gilt nach wie vor als die älteste Inschrift<sup>56</sup>. Wenn die Namen so zu ergänzen sind, handelt es sich um die frühesten Zeugnisse für die YHWH-Verehrung in der nördlichen Schefela, wobei die Zugehörigkeit zu Israel im 9. Jh. v. Chr. und der Ausbau durch Omri unsicherer bleiben als die Feststellung, dass *nicht* Salomo – wie 1 Kön 9,15–17 behauptet – Geser ausgebaut hat. Demgegenüber fällt auf, dass z. B. in den Inschriften von *Tel Rehov* aus dem 10./9. Jh. v. Chr. kein einziger Name mit YHWH verbunden ist.<sup>57</sup> Das könnte in der Tat dafür sprechen, dass sich die YHWH-Verehrung – zumindest erkennbar in den Personennamen – erst später durchgesetzt hat. Auf etwas sichereren Boden gelangt man mit der mehrfachen außerbiblischen Erwähnung Jehus, wenn der Name tatsächlich „YH[WH] ist es“ zu deuten ist<sup>58</sup> und mit der

<sup>55</sup> S. dazu den Überblick bei O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottesymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Fribourg 2012, 230–234.

<sup>56</sup> S. zuletzt R. C. van Leeuwen, Agriculture and Wisdom. The Case of the „Gezer Calendar“, in: S. C. Jones/C. Roy Yoder (Hg.), When the Morning Stars Sang. Essays in Honor of Choon-Leong Seow on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 500), Berlin/New York 2018, 365–380 mit Angaben zur Diskussion, ob die Sprache Hebräisch oder Phönizisch ist. Zur Lesung der Namen: M. Weippert, Historisches Textbuch zum Alten Testament (s. Anm. 29), 224.

<sup>57</sup> S. dazu S. Ahituv/A. Mazar, The Inscriptions from Tel Rehov and Their Contribution to the Study of Script and Writing during Iron Age IIA, in: Maarav 20 (2013 [2016]) 163–188. Welche Konsequenzen daraufhin für den Geser-Kalender zu ziehen sind, wird die künftige Diskussion herausstellen. Wenn es richtig ist, dass der Kalender selbst ein Palimpsest ist, wäre die Inschrift noch einmal gründlicher zu untersuchen und die Namen auch paläographisch zu datieren.

<sup>58</sup> Ges<sup>18</sup> 446 und M. Weippert, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religi-